

Nový, Lubomír

Závěr

In: Nový, Lubomír. *Filosofie T.G. Masaryka*. Vyd. 1. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1962, pp. 103-109

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/119279>

Access Date: 28. 11. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

ZÁVĚR

Snad nikdo z představitelů české buržoazní filosofie nemluvil tak naléhavě proti eklekticismu a myšlenkové polovičitosti jako Masaryk. A snad nikdo z nich neakumuloval ve své filosofii tolik eklekticismu a myšlenkové polovičitosti jako on.

Jeho eklekticismus se navenek projevuje v tom, že jeho filosofické úvahy sledují tři různorodé myšlenkové linie. V pojetí vědeckého poznání přidržuje se Masaryk *empirismu a agnosticismu* (empirická psychologie, estetika, sociologie, empirická věda vůbec). K tomu však připojuje požadavek, aby se filosofie (i věda) nevyhýbala *metafysické spekulaci*, která je podle Masaryka záležitostí rozumu (dualismus hmoty a ducha a zkoumání jejich podstaty; úvahy o smyslu světa, dějin a života člověka; filosofie jako teleologie, filosofie dějin a etika jako nauky o smyslu dějin a života člověka). Různorodost těchto stránek je nakonec potvrzena Masarykovým důrazem na *prožívání světa, na jednání, na „praxi“*.

Tyto nesourodé stránky Masarykovy filosofie nás upozorňují na její vnitřní rozpory. Jde tu především o rozpor mezi požadavkem poznat podstatu věcí a jednotlivin v jejich konkrétní totalitě a empiristicko-agnostickou povahou vědeckých prostředků, které k tomu Masaryk poskytuje. Setkáváme se tak s rozporem mezi metafysickou spekulací a empirismem a dále pak s rozporem mezi rozumováním (tzv. „racionální“ teleologie a teismus) a „prožíváním“ („bezprostřední postřehování věcí“). Tím se navozují a zauzlují rozpory další: spor mezi abstraktním a konkrétním, vědou a náboženstvím, subjektivismem vědy a objektivismem víry, drobnou prací a „prožíváním“. V celkovém pojetí filosofie pak nacházíme rozpor mezi filosofii jako „kritickým“ vědomím a filosofii jako osobním přesvědčením, mezi metodou a teorií, vyjádřený v Masarykově výroku, že „metoda musí být věčná, vědecká, realistická, ale celek, cíl, koncepce – to je ta věčná báseň“ (Hovory).

Přes všechnu rozporuplnost mají Masarykovy úvahy jednotný ráz. Masaryk uplatňuje důsledně totéž stanovisko při řešení všech filosofických otázek, které se u něho nejčastěji objevují. Patří k nim zejména tyto otázky: konkrétní – abstraktní, věci – vztahy, jednotliviny – zákony, věci – vývoj, statika – dynamika, člověk – poměry, individuum – společnost, psychologie – sociologie, etika – historie, etika – politika. Nelze popřít důslednost, s jakou Masaryk klade v těchto přípa-

dech na prvé místo konkrétní věci, jednotliviny, statiku, člověka, individuum, psychologii, etiku. Nejde o postup nahodilý. Je např. úzká souvislost mezi Masarykovým důrazem na individuum a na psychologii právě tak jako mezi jeho důrazem na individuum, jednotliviny a na poznání konkrétní. Vědomí těchto souvislostí nás přivádí k základům Masarykovy filosofie, totiž k hlavní otázce, spojující jeho filosofii s politikou: je krize buržoazní společnosti krizí „člověka“ nebo krizí „poměrů“, je třeba změnit společenské vztahy nebo „člověka“?

Z odpovědi na tuto praktickopolitickou a v zásadě již i filosofickou otázku lze vyložit jak jednotu tak i rozporuplnost Masarykovy filosofie. Její jednotnost je dána jednotným buržoazně reformistickým stanoviskem Masarykovým, tj. stálým zřetelem k dílčím změnám „poměrů“ při prioritě změny „člověka“. Její rozpornost vyplývá z neřešitelnosti krize buržoazní společnosti těmito prostředky. Masaryk neustále zápasí s tím, nakolik změnit poměry, aby se tím nesáhlo na základy buržoazní společnosti, a nakolik se orientovat na obrodu člověka, aby se při tom neupadlo do přílišné sebeanalýzy a nezanedbaly se dílčí změny poměrů. Podobně i jeho pokusy o řešení krize „člověka“, resp. krize buržoazní inteligence, se pohybovaly v tomtéž bludném kruhu: neřešitelnou byla úloha odstranit krizi inteligence a neodstranit společenské a ideologické základy, z nichž vyrostla. A tak se celá Masarykova filosofie zabývá opravováním různých „extrémů“ a slučováním neslučitelných stránek. Výsledkem byla filosofie, která spojovala empirické studium společnosti s metafysickými spekulacemi o smyslu světa a s „prožíváním“.

Eklekticismus nevzniká u Masaryka z úsilí zachovat za každou cenu náboženství. Eklekticismus vzniká z neřešitelnosti úkolu zachovat a zachránit buržoazní společnost dílčími reformami a hlavně obrodou člověka. Náboženství je pak průvodní jev a nutný důsledek této snahy; proniká sice všemi stránkami Masarykovy filosofie, podřizuje se však hlavnímu úsilí – obrodit člověka jako člověka „plného“, harmonického (náboženství jako racionální výklad, jako prožívání, jako aktivita). Činit náboženské úsilí hlavním rysem Masarykovy filosofie znamená opomíjet primárnost politického zřetele v jeho úvahách, který jej odlišuje např. od náboženských myslitelů typu Tolstého. *Masarykova filosofie jako výraz kolísání mezi dílčími změnami poměrů a obnovou člověka (s primátem obrody člověka) je spojení iracionalistické lebensfilosofie, rozplývající filosofii v „praxi“, s buržoazně reformistickou politickou koncepcí.*

Je vskutku obtížné zařadit Masarykovu koncepci k některému směru v buržoazní filosofii. Nestačí ani označit ji podle toho, k jakému typu idealismu patří. Vycházím proto při její charakteristice z rozlišení dvou hlavních tendencí uvnitř buržoazní filosofie po vzniku marxismu. Různí se svým poměrem k společenské problematice a k vědě.

Scientistická tendence stanoví hranice vědy na základě empirismu. Filosofie má být vědecká tím, že tyto hranice nepřekračuje (odpor k „metafysice“). Filosofie

se opírá o některá odvětví speciálních věd (matematika, jazykověda) a stává se vědou o vědě, o organizaci a gnoseologických předpokladech věd, logikou věd, analýzou vědeckého jazyka atd. Společenské problémy řeší pomocí empirické sociologie a chce v tom být „čistě vědecká“, pojednávat o nich „nezaujatě“, „objektivně“, vyloučit vliv „politiky“ a „praxe“. Působí hlavně v kruzích vědecké inteligence a nejvýraznějším jejím představitelem je pozitivismus. K scientismu přimykají i ty směry, které se sice nevyhýbají „metafysice“, avšak činí z ní záležitost metafysickoracionalistické idealistické spekulace (např. novokantovství).

Iracionalistická tendence vychází z hranic empirismu a metafysického racionalismu. Mluví o nich obdobně jako scientismus, hledá z nich však východisko v neracionálních zdrojích poznání (intuice, cit, instinkt). Popírá tak možnost vědecké (nebo racionalistické) filosofie ve jménu „světového“ nebo „životního“ názoru, „praxe“, „života“. Vztah filosofie k vědám buduje na volnějším základech a opírá se i o jiné formy společenského vědomí, zvl. o umění a náboženství. V centru pozornosti jsou ve zmytizované podobě některé problémy společenské (morálka, svoboda, osobnost, kultura, jednání). Působí v kruzích umělecké inteligence, má však často i masový dosah ve spojení s různými formami náboženství, někdy i s buržoazní politikou (fašismus).

Mezi oběma tendencemi existují vzájemné přechody, neboť jsou obě formami buržoazní ideologie a po stránce gnoseologické jsou svázány vztahem agnosticizmu a iracionalismu, kterému se ponechává volné pole za hranicemi vědeckého, racionálního poznání. Stupeň mytizace je potom přímo úměrný stupni destrukce vědy. Obě tendence vyjadřují různým způsobem společný základní rys buržoazní ideologie – odtržení teorie a praxe. Chce-li být buržoazní filosofie „vědecká“, pak pouze za cenu ztráty kontaktu se společenskou praxí; chce-li být „praktická“, platí za to útekem od teorie, od vědy, rozrušením vědy.

Z této charakteristiky vycházím při hodnocení *filosofického obsahu Masarykova „realismu“ a „konkretismu“*.

Masarykovo realistické východisko nemá pozitivistický charakter. S pozitivismem jej sice spojuje empirismus (zákon jako pravidelnost, důraz na indukci, pozorování, fakta, pojetí příčin atd.) a agnosticismus, doplňuje ho však hlásáním práva na metafysiku a kritikou fenomenalismu. Převádí tak pozitivismus, aniž by jej zrušil, na učení metafysické, jak se názorně projevuje při přeměně psychofyzického paralelismu v dualismus hmoty a ducha, případně v pluralismus hmotných a duchovních jednotlivin; z pozitivistických „faktů“, „jevů“ činí metafysické monády, „věci“. Jeho realismus je v tomto smyslu pojetím objektivně idealistickým, které je eklekticky spojeno s empirismem, nikoli ještě s idealismem subjektivním. Říkám-li v té souvislosti, že Masaryk je ještě agnostik, nikoli subjektivní idealista, mám tím na mysli tu stránku „starého“ pozitivismu, zvl. Comtova (na rozdíl od machismu), v níž ještě zůstává zachován rozdíl mezi subjektivním a objektivním v podobě paralelismu mezi bytím a poznáním. Je ovšem jisté, že tato pozice „středu“

vede k subjektivnímu idealismu, ať již ji domyslíme logicky nebo sledujeme skutečný historický vývoj pozitivismu. Přesto však se domnívám, že nutno tento rozdíl respektovat právě tak jako rozdíl mezi tím, kdo jistě důsledky vyvodil, a tím, kdo se toho ještě neodvážil.

Znamená-li metafysika u Masaryka odklon od pozitivismu, neznamená ještě sama o sobě příklon k iracionalismu. Toto rozlišení je důležité pro charakteristiku iracionalismu a pro respektování jistých rozdílů mezi idealistickou filosofií a náboženstvím. V prvním případě bychom totiž jinak museli nazvat iracionalismem všechny soustavy metafysického racionalismu (např. Descarta, Leibnize), a nejen to: iracionalistickým by byl každý nevědecký názor a pak ovšem by byla iracionalistickou každá forma buržoazní filosofie po Marxovi. V druhém případě by smíšení idealistické filosofie s náboženstvím vedlo k přehlížení specifičnosti dvou forem společenského vědomí, filosofie a náboženství. I když idealismus je cesta k náboženství, i když je idealismus filosofickou apologetikou náboženství, přesto je nemůžeme ztotožnit. Jinak řečeno: filosofický základ každého náboženství je idealistický, každé náboženství zahrnuje v sobě iracionalismus, avšak ne každá forma idealistické filosofie je iracionalistická, chceme-li tento termín vyhradit pro označení jedné linie v buržoazní filosofii. I když ovšem neuvěříme Masarykovu tvrzení o racionálnosti teleologického a teistického principu výkladu světa (jsou to principy nevědecké a idealistické a mají iracionalistické východisko i důsledky), nepovažujeme přesto jeho představy o teleologii a o teismu jako principu výkladu, jako složky filosofické spekulace, jako protikladu empirické faktografie za znak iracionalismu v Masarykově filosofii. Iracionalismus vidím v tom, že náboženství, jehož jednou složkou teismus bezpochyby je, nemůže existovat jen na základě tohoto principu. Potřebuje ještě principy jiné; v idealistické filosofii jim odpovídají příslušné složky a v nich jsou podstatné projevy iracionalismu.

U Masaryka je shledávám v jeho pojetí konkrétního. Masarykův „konkrétismus“ nelze zužovat na empiristickou faktografii, neboť je v něm právě vyjádřeno iracionalistické východisko nejen z hranic empirismu a agnosticismu, nýbrž i z hranic metafysické, „racionalistické“ (i teistické) spekulace. Je to východisko z rozporu mezi nárokem na poznání „plnosti života a jednotlivých věcí“, na poznání jednotlivin v jejich konkrétní totalitě a mezi neschopností abstraktního poznání (jak je chápe Masaryk) tuto úlohu splnit. Společenská určenost těchto názorů sem proniká prostřednictvím požadavku obrody člověka, individua jako člověka „plného“, „celého“. A protože nemůže Masaryk poznat konkrétně historické vztahy mezi lidmi a tuto skutečnou konkrétnost člověka, zná jen „poměry“ jako abstraktní, vnější a řadí „celého“, „konkrétního“ člověka vedle nich. Tak i v gnoseologii nemůže dospět od racionálního (abstraktního), tj. od empirického poznání a metafysické spekulace k požadované „plnosti“ věcí a proto se utíká k iracionalistické cestě, tj. k bezprostřednímu postihování „plnosti“ života a věcí, jak se s tím setkáváme v jeho názorech o uměleckém poznání, citu, víře a prožívání. V těchto stránkách

vidím hlavní projev Masarykova iracionalismu a hlavní filosofické prostředky k obnově náboženství.

Proti tomu lze namítat, že příliš sblíží Masaryka s moderním iracionalismem, jak je např. vyjádřen ve filosofii Schopenhauerově nebo u nás ve filosofii Hoppeho.

Iracionalismus má u Masaryka jistě umírněnou formu. Pro vyjádření této skutečnosti jsme také použili rozdíl mezi agnosticizmem a subjektivním idealismem. Gnoseologické příčiny této umírněnosti vidím právě v tom, že Masaryk je ještě – na rozdíl od pozdějších iracionalistů (i od „klasického“ Schopenhauera) – agnostik, nikoli subjektivní idealista. Nepochází u něho ještě k radikální subjektivizaci vědeckého poznání, vychází ještě z klasické přírodovědy, vědecké poznatky nejsou pro něho ještě „konvencemi“, „fikcemi“ apod., proto i stupeň iracionalizace je u něho mírnější než např. u Schopenhauera, který se vrací od Kanta k Berkeleyovi, nebo u Hoppeho či Vorovky, kteří již vycházejí jednak z problematiky novopozitivistické, jednak z těch, kteří již z této problematiky vyvodili iracionalistické závěry (např. Bergson). Důležitou společenskou příčinou těchto rozdílů je sociálně politická orientace Masarykova na dílčí změny společenských poměrů, v níž je vyjádřeno usilování buržoazie před první světovou válkou, kdy se u nás ještě nevyšly společenské předpoklady pro všeobecnou radikalizaci iracionalistických forem (buržoazie utlačeného národa, feudální přežitky), nehledě na to, že radikálnější formy iracionalismu považoval Masaryk za činitele ohrožujícího obnovu člověka. Tím se však nic nemění na skutečnosti, že „umírněný racionalismus“ – jak sám Masaryk svou filosofii označil – můžeme výstižněji nazvat umírněným iracionalismem.

Ani značný racionalistický tón, znějící v Masarykově filosofii zvláště po přelomu století, není v rozporu s tímto závěrem. Masarykova kritika mýtů neruší jeho „objektivismus víry“, naopak se ještě zesilují některé iracionalistické prvky, např. důraz na „prožívání“, odklon od „teoretické“ filosofie k filosofii „života“, užší spojení lebensfilosofie s buržoazní politikou atp. Tento zjev je přirozený. Masarykovo úsilí o dílčí změny poměrů vede k racionalismu a k boji proti mýtům, pokud Masaryk bojuje proti feudálním přežitkům (klerikalismus, carismus); zároveň k němu sahá v boji proti dělnickému hnutí a marxistickému materialismu, avšak právě tento boj tlačí jej zároveň od změny „poměrů“ zpět k obrodě člověka a tím i k restauraci mýtu v podobě náboženství, prožívání, víry.

*

Tímto charakterem Masarykovy filosofie je určeno i její místo v dějinách české buržoazní filosofie, ve kterých také najdeme ony dvě základní tendence. Scientismus je u nás dosti silný a zastupuje ho převážně pozitivismus v čele s Františkem Krejčím. Kromě toho vzniká a působí u nás méně kompaktní skupina filosofů iracionalistických, např. Vorovka, Hoppe aj. Tyto dvě linie české buržoazní filosofie nacházejí po první světové válce své tribuny ve dvou hlavních filosofických

časopisech – v České myslí a v Ruchu filosofickém – a dokumentují i takto svou existenci.

Otázka iracionalismu v Masarykově filosofii není záležitostí vah, na nichž bychom měřili, zda miska iracionalistických názorů je více zaplněna a těžší než miska názorů scientistických. Celkový ráz jeho úvah, způsob, jakým klade otázky a naznačuje jejich řešení, ukazuje na to, že Masaryk patří k linii iracionalistické. Reprezentuje rozklad scientismu u nás, z jeho skryté krize učinil krizi zjevnou.

Tím otevřel cestu iracionalismu, umožnil rozmach jeho radikálnějších forem; diskreditaci vědecké filosofie a marxismu vůbec mezi valnou částí inteligence i částí dělnictva zvýšil bezbrannost proti nástupu iracionalismu, klerikalismu a náboženství (počátečními léty republiky poněkud otrěseného) a s bojem proti spekulativnosti posílil odpor i ke skutečnému teoretickému myšlení.

Tyto výsledky nám potvrzuje další vývoj české buržoazní filosofie. Eklektický a nesystematický charakter Masarykovy filosofie nebyl ovšem příznivý tomu, aby měl Masaryk filosofické žáky v úzkém slova smyslu, zároveň však tím byl usnadněn jeho vliv na nejrůznější skupiny filosofů, zesilovaný politickým obsahem jeho filosofie.

Masaryk především přímo ovlivnil skupinu iracionalistických filosofů, orientujících se na politicko-eticko-náboženské úvahy a majících své významnější představitele v E. Rádlovi a J. B. Kozákovi. V jejich filosofii se navazuje na některé stránky Masarykovy filosofie, je tu snaha zpracovat je „teoretičtěji“, avšak za cenu ztráty praktickopolitického aspektu, takže v nich nakonec zřetel náboženský stále více převažuje.

Méně přímý vliv měl Masaryk na filosofy kolem „Ruchu filosofického“, i když jejich působení připravil. Důležité rozdíly mezi nimi a Masarykem způsobily, že byl Masaryk počítán spíše k linii scientistické. V tom směru musíme doplnit dosud uvedenou charakteristiku rozdílů mezi Masarykem a pozdějšími iracionalisty (Vorovka, Hoppe, Pelikán). S jejich apolitičností především kontrastuje převaha politiky v Masarykově ideologii, což se v jeho filosofii promítá tím způsobem, že se sice všichni shodují v odporu proti revoluci, materialismu, marxismu, – Masaryk však s ním ještě zápasí a nesrovnatelně lépe jej také zná. Zná jeho sílu, více reaguje přímo na problémy, které marxismus a revoluční hnutí postavilo a v tom smyslu je úžeji spjat se společenskou praxí. Proto se také ani nesnaží o teoretický systém, ba svým odkazem buržoazní filosofie na politiku a praxi dokumentuje své skeptické mínění o účinnosti těchto systémů.

Podstata těchto rozdílů je v rozdílu dvou historických období, předválečného a poválečného. V době, kdy Masaryk psal své základní spisy, proplétal se v našich zemích nástup imperialismu s bojem české buržoazie o politickou moc; naše buržoazie, sama nemající špatné postavení v Rakousko-Uhersku, nevyčerpala ještě možnost stát se z podílníka na politické a ekonomické moci jejím jediným držitelem. Masarykova filosofie se zrodila v této době. Účinnost jeho „životní filosofie“

byla znásobena tou skutečností, že byla spojena s buržoazně reformistickou politikou (demokratismus jako světový názor) a tím jí byl vtisknut ten hledaný společenskopolitický obsah, pro nějž se měli lidé „rozhodnout“ a který měli „uvědoměle“ uskutečňovat. Zdánlivý optimismus této perspektivy našel ohlas zvláště po r. 1918, kdy se zdálo, že nadešel čas jeho naplnění (odtud iluze o vzorné české demokracii, českém socialismu atd.). Proto za vlastní dědice Masarykovy filosofie byla považována skupina scientisticky orientovaných filosofů a sociologů, která byla nejvíce prodchnuta iluzemi o nově vzniknuvší buržoazní demokracii (Fr. Krejčí, A. I. Bláha, J. Tvrđý, J. Král). Buržoazní republiku však zastihuje všeobecná krize kapitalismu; v Rusku vítězí socialistická revoluce, zostřují se třídní rozpory v ČSR, které vrcholí v hospodářské krizi. Tím se ruší iluze o charakteru republiky a spolu s tím dochází jedná k zásadnímu rozchodu s Masarykovou ideologií (marxistická kritika), jedná k radikalizaci forem iracionalismu, jehož představitelé pociťují již nejen pozitivismus, ale i Masarykovu filosofii jako jho, jako výraz etapy překonané. Domněnku o zásadním rozporu mezi Masarykem a iracionalismem posílilo i fašistické ohrožení republiky (od r. 1933), kdy se upevnily iluze, že v této „krizi demokracie“ je Masarykova filosofie učením životodárným, demokratickým, racionalistickým. Tyto představy se ovšem opíraly o skutečný rozdíl mezi cestou „americkou“ (empirická sociologie, psychologie, pragmatismus) a „německou“ („duchovědy“, biologické mýty, radikální formy iracionalismu).

Proces rozchodu širších vrstev inteligence (i lidu) s Masarykovou filosofií jako součástí masarykismu započal proto až po porážce fašismu, během postupu socialistické výstavby u nás. Dnes, v období jejího dovršení, stává se problém překonání masarykismu – a spolu s ním i kritika Masarykovy filosofie – součástí boje proti přežitkům a vlivům buržoazní ideologie a tedy i jednou z mnoha stránek kulturní revoluce u nás.

